De um peixe a um homem: animismos e dádivas (uma discussão teórica)

Of fish and men - animisms and gifts (a theoretical discussion)

Uriel Irigaray Araujo
Universidade de Brasília – Brasil

Qual é o cão, tal é o dono.
Ditado popular

Introdução

A relação entre pessoas e coisas ou o estudo disso é um dos pilares da antropologia clássica e da antropologia econômica – já que os primórdios da primeira (Malinowski; Mauss) fornecem os fundamentos daquilo que viria a ser a segunda. O fio condutor deste trabalho é precisamente tal relação entre pessoas e coisas e, mais precisamente, a suposta atribuição de agência a não-humanos – nos regimes de dádiva e também no "animismo"[1]. Faço um paralelo entre uma noção de *graded personhood* (Sprenger) ou graus de personificação e o que chamo, parafraseando *Sprenger*, de *graded gifthood* (ou a natureza não absoluta da dádiva) para salientar um caráter gradativo, reversível e processual das atribuições de agência a não-humanos em cosmologias não ocidentais. Essa característica cosmológica, por sua vez, coaduna-se com a coexistência e intercontágio de diferentes regimes de troca em um mesmo sistema econômico (natureza não absoluta dos regimes de troca).

A partir de uma revisão de certa literatura etnográfica atualizada (sobre animismo e também trabalhos de antropologia econômica sobre dádivas), por meio de um exercício comparativo de *antropologia de gabinete*, critico modelos animistas *hard* (e seu uso em discursos *ambientalistas* e *neoanimistas*) e comparo a atribuição gradual de agência na dádiva aos animismos. Comparo, assim, animismos amazônicos e do sudeste asiático e Oceania para, a partir da teoria antropológica, repensar o animismo e a economia de trocas em termos processuais. Meu objetivo é também conectar uma discussão atualizada sobre animismo com um debate da antropologia econômica sobre dádiva/troca.

Este trabalho não se baseia em pesquisa de campo própria, mas em revisão e análise de etnografias contemporâneas à luz de teorias antropológicas. Tenho consciência das críticas que frequentemente são feitas por antropólogos a comparações interculturais e das limitações deste tipo de empreitada (para uma defesa provocativa da pertinência de uma "antropologia de gabinete", cf. Willerslev, 2011).

Na primeira parte, argumento em favor do caráter gradual da dádiva, aproximando o conceito maussiano a etnografias contemporâneas e aproximo dádiva de animismo (ambos os fenômenos envolvem atribuição de agência a não-humanos).

Na seção seguinte, comento uma controvérsia sobre animismo (no contexto australiano) envolvendo principalmente Nicolas Peterson (2011) e Elizabeth Povinelli (1995). Comparo tal controvérsia com outra, que se dá a respeito de outro universo etnográfico, a saber, as críticas que João Barreto (2013) faz ao perspectivismo amazônico. Em seguida, argumento que uma abordagem processualista e uma noção de animismo gradual, tal como proposta por Guido Sprenger (2016 e 2016a) e Kaj Arhem (2016) (análoga, argumento, à dádiva), pode lançar luz sobre tais controvérsias.

Por fim, a partir dessas considerações, esboço uma crítica a apropriações ambientalistas e neoanimistas do discurso animista.

Busco, assim, aproximar modelos teóricos antropológicos de atribuição de agência a não-humanos, aproximando, dessa forma, debates e contextos que inicialmente podem parecer demasiado distantes. Acredito que tal discussão teórica levante importantes questões acerca de problemas interpretativos e, inclusive, da questão ética de "levar-se a sério o nativo".

1. Sobre pessoas e coisas – caráter gradual da dádiva

> Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas.
>
> Marcel Mauss
>
> Ensaio sobre a Dádiva. Parte II

Nas palavras de Dumont, como reitera diversas vezes ao longo de sua obra *Homo Aequalis,* [na ideologia moderna], "as relações entre homens e coisas (...) são primárias, as relações entre homens – a sociedade – secundárias" (Dumont, 2000, p.

101). A sociedade tradicional ou holista, por sua vez, em contraste com a individualista moderna, prioriza as relações entre os *homens.* Não deixa de ser curioso que Dumont mencione o *hau* somente em *passant* em nota de rodapé e cite Marcel Mauss muito pouco, uma vez que a relação entre pessoas e coisas é tema central também do *Ensaio sobre a dádiva.*

A respeito da diferença entre os dois regimes, escreve Evans-Pritchard:

> Os Nuer não vêem o ato de comprar algo de um mercador árabe da mesma forma como nós vemos o ator de comprar algo duma loja. **Para eles, não se trata de uma transação impessoal** (...). Como o mercador árabe vê a transação de maneira diferente, mal-entendidos acontecem. Do ponto de vista dos Nuer, o que está envolvido em tal troca é antes **uma relação entre pessoas do que uma relação entre coisas. É antes o mercador que é "comprado", ao invés dos bens dele**...[2] (Evans-Pritchard, 1956, p. 223-224. Ênfases minhas. Tradução minha).

Mauss refere-se, por sua vez, a certas dádivas dos antigos romanos e germânicos como sendo "coisas, e coisas *animadas*" (Mauss, 2003, p. 267. Ênfase minha). Escreve ainda sobre o potlatch:

> Tudo se (...) confunde; **as coisas têm uma personalidade** (....). A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças (...). No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem "respeitos" — podemos dizer igualmente "cortesias". Mas é também porque **as pessoas se dão ao dar**, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" – elas e seus bens – aos outros (Mauss, 2003, p. 263. Ênfases minhas).

Mauss, portanto, identifica a circulação das coisas com a circulação, nessas sociedades, das pessoas (MAUSS, 2003, p. 264). Ele ressalta que nas sociedades modernas, distinguem-se direitos reais e pessoais, "pessoas e coisas" (Mauss, 2003, p. 265) – tal distinção, contudo, seria inoperante nas sociedades da dádiva, as quais "fundem pessoas e coisas" (Mauss, 2003, p. 266).

Em nota de rodapé, citando Boas, Mauss escreve acerca dos Kwakiutl, que eles têm cães por animais domésticos, sendo estes inalienáveis, pois, afirmam os Kwakiutl, "eles [os cães] são homens, como nós" (Mauss, 2003, p. 256). Aqui, dádiva e animismo parecem tocar-se. Tratarei, mais abaixo, de animismo, mas o farei relacionando-o justamente com o tema da *dádiva*. Talvez seja, contudo, mais analiticamente

fecundo falar em troca/*exchange* do que somente em dádiva ou dom (*gift* ou *le don*).

Na literatura, frequentemente, por *animismo*, entende-se uma situação na qual seres não-humanos também estão inseridos em um circuito de *troca* constitutivo da socialidade.

A noção de troca (em inglês, *exchange*) é fundamental, por exemplo, para a região do sudeste asiático, chamada por Errington (1989) de "o arquipélago da troca" – inclusive em termos de reprodução das ordens sociocósmicas: o casamento, por exemplo, em alguns casos etnográficos, é indissociável de relações de trocas com ancestrais e espíritos. Entenda-se *troca* não só no sentido de reciprocidade, mas no sentido de circulação de itens (materiais e imateriais) e serviços que criam e mantêm determinadas relações sociocósmicas (Gregory, 1982; Mauss, 2003).

Algumas dessas dádivas, contudo, podem (re)transformar-se em mercadorias, assim como mercadorias podem transformar-se em dádivas: as coisas, afinal, transitam de um regime de troca a outro, a agência a elas atribuída sendo relacional e contextual – a divisão entre mercadoria e dádiva, portanto, não é absoluta nem são as duas esferas mutuamente exclusivas (Brenner, 1998, p. 203): assim, um regime de trocas marcado pela preponderância da mercadoria, como o capitalismo, pode muito bem "parasitar" elementos de outros regimes e, assim, fortalecer-se.

No caso javanês, segundo Brenner, são as mulheres que possuem um papel central em tal transvaloração, transformando o dinheiro em *dádiva*, dotada de valor cultural, e, em seguida, (re)transformando-o em dinheiro (Brenner, 1998, p. 204-5). Tal caráter processual e gradual da própria dádiva é que chamo de *graded gifthood*, como veremos. Na Índia, a comodificação supostamente total do tecido não impediu que se continuasse atribuindo-se-lhe qualidades das pessoas que o produzem e o negociam – traço antropomórfico característico da dádiva maussiana (Brenner, 1998, p. 276).

A dinâmica da reprodução social, afinal, é marcada, para Kelly Silva, pela coexistência mesma de "regimes de troca", regimes os quais Silva define sobretudo como categorias analíticas para compreender uma série de regras, expectativas etc. por meio das quais as pessoas e as coletividades transacionam bens, direitos sobre pessoas e símbolos de reconhecimento – para fins de reprodução social. Tais formas de troca seriam a base mesma da socialidade. Os três tipos ideais de regime de troca (escambo, mercadoria e dádiva) estariam, cada um, associados a esferas de troca específicas, porém, juntos compreendendo um sistema econômico unificado – ainda que com zonas que são informadas por racionalidades específicas (Silva, 2016,

p. 194). A “gradualidade” e “reversibilidade” dos regimes econômicos, argumento, é o outro lado da moeda da própria gradualidade da dádiva (e da mercadoria etc.).

Para Sprenger (2016, p. 34), a noção clássica mesma de totalidade maussiana no que diz respeito à dádiva não faria sequer sentido se a troca fosse entendida em um sentido restrito à reciprocidade. Assim, o desequilíbrio na dádiva pode muito bem ser benéfico à integração de tais totalidades como, por exemplo, nas alianças assimétricas (Lévi-Strauss, 1978). Se o foco levi-straussiano dava-se sobretudo nos aspectos contratuais da dádiva, outras abordagens têm enfatizado a incerteza (Caillé, 2002; Keane, 1997, p. 82). Esse caráter em aberto, que leva em conta o risco, dá conta dos elementos não recíprocos da partilha, permitindo incluí-los na noção de troca (Sprenger, 2016).

Se a identificação entre objetos e pessoas, nas relações de troca, é processual e também relativamente incerta, daí se segue que a capacidade mesma dos objetos de representarem econômica e semioticamente as pessoas requer esforço e reforço constante (Keane, 1997, p. 91). O lócus dos poderes cosmológicos e sociais da troca não se esgota nem no trabalho, no uso, valor de mercado e nem mesmo em um laço *a priori* entre pessoa possuidora e objeto possuído (como no *hau* maussiano): o potencial de agência expansiva (e, acrescento, gradual), para além de nos objetos *per se*, está nos repetidos eventos nos quais e por meio dos quais são eles transacionados (Keane, 1997, p. 92).

Assim, para Keane, em Anakalang, os objetos-dádiva possuem duplo caráter e autonomia ambígua – comparando tal cosmovisão ao modelo de Simmel (Keane, 1997, p. 92), Keane ressalta que a capacidade que os objetos possuem de ser uma “extensão” do self só pode existir na medida em que o objeto não seja totalmente identificado com o sujeito. Postos em circulação, os objetos-dádiva têm o potencial de estender a identidade e agência dos sujeitos que os transacionam, porém também podem perder-se. Assim, a capacidade de ter agência e identificação com os humanos não é inerente aos objetos, mas antes requer interações e atividade humana para acontecer – inclusive discurso ritual (Keane, 1997, p. 93). Poder-se-ia ver no discurso ritual e em outras atividades, um veículo para a força vital dos sujeitos que pode “contaminar” os objetos. Argumento abaixo que um modelo processualista e gradual pode lançar luz sobre atribuições de agência a não-humanos não só nas dádivas mas também nos animismos.

2. Sobre animismos e animistas – o caráter gradual da agência

O autêntico animista é o antropólogo.
Viveiros de Castro
O nativo relativo

Sprenger, comparando o papel dos animais nos animismos da Amazônia e do sudeste asiático, mostra que a caça amazônica e a pecuária asiática estão correlacionadas a diferentes formas de relacionar-se com seres não-humanos. Ele rejeita o determinismo materialista de concluir que diferenças de cosmologia derivam de diferenças nos meios de subsistência (Sprenger, 2016, p. 34-35), porém igualmente rejeita um determinismo cultural, admitindo que as qualidades materiais dos seres não-humanos envolvidos podem dar forma às relações com eles (Latour, 2000).

Mauro Almeida, por sua vez, defende que toda economia política da produção e da predação corresponde a uma ontologia (e a cada ontologia correspondem "cânones pragmáticos" e da "razão") e que, finalmente, entre as ontologias há conflitos (Almeida, 2013, p. 14).

Tratar de cosmovisões e animismos, portanto, é tratar de uma ontologia econômica, a qual informa uma economia política. Assim, cumpre notar que se a teoria econômica no geral e mesmo a antropologia econômica separam a produção da distribuição e troca, associando a primeira a relações entre pessoas e coisas (recursos) e a segunda a uma relação entre pessoas, em muitas sociedades que praticam formas de subsistência, no sudeste asiático, a suposta produção é entendida (nas suas premissas ontológicas), como uma forma de troca ou circulação de dádivas: mesmo a coleta que alguns agricultores praticam para suplementar sua dieta envolve adentrar os domínios de espíritos perigosos, aos quais é preciso oferecer sacrifícios, entrando-se, dessa forma, em relacionamentos de trocas com eles (envolvendo tabaco, libações etc.) (Sprenger, 2016, p. 35). Mais do que isso: para Sprenger (2016), do ponto de vista da troca, humanos e não-humanos estão todos envolvidos em um mesmo cosmos social unificado – internamente diferenciado.

Recapitulando: os diferentes regimes de troca coexistem em um mesmo sistema econômico unificado, circulação e produção não podem ser plenamente separadas e humanos e não-humanos participam de um sociocosmos também unificado – é a partir dessas considerações que tratarei de animismo.

Note-se que o fato mesmo do animismo ou personificação de coisas (*"graded"* que

seja, como veremos) predominar entre sociedades *clânicas* (Gregory, 1982, p. 71) coaduna-se bem com a proposição de C. Gregory de que, em sociedades clânicas de dádiva, os métodos de consumo predominam, métodos esses que são definidos por Gregory como precisamente métodos de personificação. Assim, para Gregory, "things are anthropomorphised in a gift economy" (1982, p. 45). Os exemplos etnográficos citados por Gregory não parecem desautorizar a abordagem gradualista e processualista proposta (originalmente ao sudeste asiático apenas) por Sprenger e Arhem (vide mais abaixo).

Ora, essa personificação das coisas entendida como a atribuição de uma agência que é, como veremos, uma espécie de contaminação da própria agência humana, a qual impregnaria coisas, tem algum paralelo com a *consumptive production* de Marx:

> A personificação das coisas em uma economia de dádiva não é simplesmente uma tentativa de superar o problema do tempo no processo de reprodução de pessoas; é um aspecto da predominância dos métodos de consumo que são, como tem sido enfatizado constantemente, um processo de personificação: o acto de consumo converte as coisas em pessoas[3] (Gregory, 1982, p. 90-91. Tradução minha).

Em outras palavras, a atribuição gradativa de agência ou a personificação (o "animismo", digamos) é parte do processo constitutivo da circulação da dádiva – o que enseja pensar em uma economia política (ou uma antropologia econômica) da cosmologia. Esse tipo de abordagem parece ter o potencial de minimizar o sentido da distinção mesma sobre a qual se fundamenta certo "cisma etnológico" brasileiro (Silva, 2011) – não haveria necessariamente separação clara entre cosmologia e economia e, assim, entre uma etnologia "clássica" e uma "contatualista".

Voltando à questão central da atribuição de agência, há, frequentemente, na literatura, uma ambiguidade no uso do termo *animista* para qualificar determinadas cosmovisões ou comunidades: ele pode referir-se tanto à suposta atribuição de sentiência e consciência à paisagem no geral (animismo *hard,* digamos) quanto também pode referir-se a atribuições de agência mais nuançadas, que chamarei de animismo *soft*.

2.1 Pedras e peixes – personificando a paisagem?

O etnólogo australiano Nicolas Peterson (2011, p. 167) ressalta como tem se tornado comum, nos últimos anos, o uso da expressão "the sentient landscape" por antropólogos e cita como exemplo Povinelli (1993, p. 39; 1995, p. 507), bem como

Biddle (2007), Poirier (2005) e outros. Ele correlaciona essa tendência com um novo interesse em animismo que vem desde os anos 1990 e relaciona essa tendência geral, por sua vez, a um interesse, fora da etnologia, nas relações entre humanos e objetos materiais em estudos da ciência etc., como em Latour (2005) e outros (Peterson, 2011, p. 167).

Algo análogo ocorre em etnografias recentes sobre a região amazônica, boa parte das quais se dedicam a ilustrar a "creativity and agency of the other-than-human world", bem como as ricas comunicações que ocorreriam entre "human and other-than-human social persons" (Rival, 2014, p. 99). "Animismo", em tais trabalhos, seria a capacidade de "estimar as plantas, espíritos, objetos e animais como pessoas outras não-humanas, isso é, como seres volitivos, sencientes, sensíveis, conscientes e inteligentes"[4] (*ibid*. Tradução minha.).

Descola[5] (que, aliás, usa, como ele próprio salienta, o termo "animismo" em artigos dos anos 1990, antes ainda do famoso artigo de Bird-David) (Campos & Daher, 2013, s.p.), por sua vez, concebe o animismo como uma "ontologia" cujo sujeito atribui aos objetos e não-humanos uma "interioridade" similar à sua própria, embora com fisicalidade diferente (Descola, 2005, p. 220).

Peterson menciona os "*new animists*" como um outro grupo, "fora da antropologia", também interessado em animismo – ao longo de seu artigo (2011), Peterson parece, algumas vezes, usar o termo antropologia como sinônimo apenas de etnologia. Para ele, os new animists fariam uso extensivo de literatura etnográfica referente à Austrália central, influenciados também pela "deep ecology" e outros movimentos. A já citada Povinelli, note-se, menciona, em entrevista, os new animists (Coleman & Yusoff, 2014).

A ideia central do supracitado artigo de Peterson (2011) é a de que, na cosmologia aborígene australiana, não são (todas) as pedras que são sentientes, ao contrário do que Povinelli e os neoanimistas afirmam, mas sim os espíritos que habitam (algumas) pedras. O cerne da controvérsia está, de fato, em uma hermenêutica dos dados etnográficos. Vale a pena debruçarmo-nos brevemente sobre tal controvérsia.

Povinelli, em seu artigo de 1995 (*"Do Rocks listen?"*), relata uma situação de atrito interétnico e choque de cosmovisões envolvendo um grupo de mulheres aborígenes da comunidade aborígene de Belyuen (Austrália) em um protesto relacionado a reivindicações territoriais:

> Ficamos ouvindo enquanto Betty Billawag descrevia para o comissário de questões relacionadas à terra e sua comitiva como um importante local de Sonhar próximo, a Pedra do Velho, escutava os aborígenes e podia sentir o cheiro do suor deles quando eles passavam por ali (...). Em um dado momento, Marjorie Bilbil virou-se para mim e disse: "Ele não acredita, hein, Beth?" E eu respondi a ela: "Não, acho que não (...). Não é que ele ache que ela está mentindo. Ele simplesmente não consegue mesmo crer que a Pedra do Velho seja capaz de ouvir algo"[6] (Povinelli, 1995, p. 505. Ênfase minha. Tradução minha).

A antropóloga, no trabalho acima citado, empenha-se em mostrar e descrever, através de exemplos etnográficos, uma ontologia nativa. Segundo tal modelo, afirma Povinelli, pedras, animais, bem como qualquer outro ente da paisagem podem ter agência, intencionalidade etc. e tais premissas ontológicas modificariam a forma como noções tais como trabalho e lazer são interpretadas e significadas pelos aborígenes.

Mais do que isso: Povinelli, em artigo de 2016 (*"Can rocks die?"*), parte de um esforço que poderia ser descrito como o esforço de *levar a sério o nativo* – no caso, no que diz respeito à noção de que pedras, rochas etc. possam ter algum tipo de vida e sentiência. Ou seja, busca *entrar no mérito da "verity"* da afirmação aborígene de que pedras escutam, morrem etc. Parte dessa ideia para, então, dialogando com diferentes biólogos, filósofos da ciência etc., esboçar uma aproximação entre as ciências geológicas e as biológicas, propondo um sofisticado conceito de vida ou de orgânico como algo que não se caracteriza por uma absoluta ruptura em relação ao inorgânico ou geológico.

Para Povinelli, a biopolítica ocidental (relacionada à política para com as indústrias predatórias) seria precisamente a manutenção de uma divisão entre o vivo e o não vivo como algo necessário e formador para a diferença e para os mercados. A geo-ontologia povinelliana, por sua vez, seria a recusa a essa divisão mesma; seria, enfim, a negação da biopolítica ocidental que separa vivo de não vivo. *Ou, poderíamos dizer, pessoas de coisas.*

O trabalho de Povinelli, dialoga, enfim, com os *new animists* (tanto indígenas quanto não indígenas), em sua empreitada de mobilizar uma ontologia não ocidental para fundamentar mudanças de atitudes e mudanças políticas em um sentido "ambientalista" (vide também Hogan, 2014. In: Harvey, 2014, p. 17-26).

Voltando a Peterson, o ponto central de sua crítica a determinadas interpretações de animismo, diz respeito à questão hermenêutica da ambiguidade e metáfora. Ele cita, por exemplo, Biddle, quando ela escreve:

> Na verdade, eu não estou dizendo outra coisa senão algo que já tem sido afirmado incontáveis vezes pelos povos aborígenes, bem como por antropólogos (...): [que] **a terra é senciente, é viva, sensível** para aqueles que conseguem admitir isso e sabem[7] (Biddle, 2007, p. 12 -13 apud Peterson, 2011, p. 168. Ênfase minha. Tradução minha).

Peterson problematiza o sentido dessa e de outras afirmações:

> Nenhum esclarecimento é dado quanto ao que se quer dizer quando se fala em uma terra que seja "senciente, viva ou sensível" (...) nem se essa visão implica em uma flora e fauna animadas (...) ou se isso deveria ser entendido simplesmente como uma licença literária (...). Povinelli é mais clara sobre a situação entre os povos da Península Cox (...) quando ela escreve: "O cotidiano de suas ações-trabalhos é inscrito em um reino supraumano de uma paisagem senciente povoada com ancestrais e seres totêmicos" (Povinelli, 1993, p. 133). Ou seja, quando ela se refere a uma paisagem senciente, aquilo a que ela está se referindo é antes uma paisagem povoada, segundo o que esses povos acreditam, por espíritos ancestrais com formas humanóides que vivem em meio às rochas e árvores. No entanto, em outros trechos, a frase parece adquirir implicações diferentes (1993:150)[8] (Peterson, 2011, p. 168. Negritos meus. Tradução minha).

Continua Peterson, alegando que tal ambiguidade seria comum em muitos dos escritos alvos de sua crítica (literatura antropológica e de outras áreas que dialoga com os *new animists)* (Peterson, 2011, p. 168). Em seu artigo, ele comenta a controvérsia envolvendo a antropóloga Nancy Munn – que tem extenso trabalho de campo na Austrália, salienta ele – e as críticas feitas por Bird-David e Harvey – que, por sua vez, não possuem campo nessa área – ao trabalho de Munn, principalmente seu artigo de 1970.

Segundo Munn, existiria, para os aborígenes Warlpiri, um processo de metamorfose, por meio do qual, alguns ancestrais transformar-se-iam em aspectos da paisagem, o que é bem diferente da paisagem mesma ser, por si só, sentiente (Munn, 1970, p. 142-143 *apud* Peterson, 2011, p. 171).

Ressalto ainda que a conclusão de Peterson é de que:

> (...) a evidência de que, normativamente, os Warlpiri, ou qualquer outro povo aborígene do deserto, acredite (ou tenha acreditado no passado) que o mundo seja cheio de pessoas, apenas algumas delas sendo pessoas humanas ou ainda [a evidência de que] plantas e árvores sejam dotadas de sentidos, [essa evidência] está faltando[9] (2011, p. 177. Tradução minha).

Para ele, escrever sobre a visão que os Warlpiri têm da paisagem do deserto como sendo uma visão de um deserto "sentiente" pode levar a uma confusão entre a percepção que esse povo tem da paisagem como um lugar repleto de espíritos de ancestrais humanos – e também outros seres espirituais humanóides (*"human-like"*) – e a concepção de que eles teriam crenças *animistas* sobre plantas, animais etc. Tal concepção não daria conta da complexidade da ontologia "altamente intelectual" e "ricamente metafórica" dos Warlpiri e a reduziria a uma ontologia "relacional" demasiado literal (Peterson, 2011, p. 177). Peterson problematiza, assim, o conceito mesmo de animismo:

> Como Durkheim já percebera há muito tempo, a prática aborígene não faz do animal totêmico algo sagrado – apenas objetos como a mesa sagrada e outras coisas que representam os ancestrais totêmicos, que estão no centro da vida religiosa. **Seu conceito de força vital tem mais em comum com a ideia de semente do que com um mundo repleto de pessoas-sementes.** A deep ecology e outras visões anti-modernistas parecem exercer alguma influência aqui e até que tenhamos alguma base substancial de evidência para a existência de visões animistas entre os Warlpiri, ou outros aborígenes, o que sabemos por enquanto aponta na direção de um tipo de religião voltada aos ancestrais. Quanto ao novo animismo (quando ele não é simplesmente o velho animismo), parece que seja ou produto de uma substancial confusão empática (ainda que bem intencionada), no contexto australiano, ou ainda uma licença literária confusa[10] (Peterson, 2011, p. 177. Ênfase minha. Tradução minha).

Cito esse trabalho acima porque suas conclusões harmonizam-se com recentes etnografias de antropologia econômica, como veremos. A crítica de Peterson também ecoa outra controvérsia, que se dá em um universo etnográfico bem distinto: aquela entre o perspectivismo (de Viveiros de Castro e outros antropólogos, exposto em vários trabalhos)[11], e a ideia central – de que "peixe não é gente" – defendida por João Barreto (2013) – o cerne do trabalho de Barreto é a ideia de que, na cosmologia Tukano, peixe não seria humano (e dotado de cultura etc.), mas antes seriam humanos apenas os espíritos que habitam (alguns) peixes.

Embora haja diferenças importantes de local de enunciação (Barreto é antropólogo brasileiro e indígena Tukano), entendo haver certas semelhanças estruturais na crítica que Barreto faz ao perspectivismo e na crítica que Peterson faz ao que chama

de “neoanimismo“ de Povinelli e outros autores. Escreve Barreto:

> A complexa imbricação entre wai-mahsã, seu nome identitário e o nome do bicho que vive em sua habitação, sob sua proteção, e que lhe empresta o nome, é a responsável pela confusão generalizada entre os Tukano (...). Confusão essa que resulta em pensar os animais como possuidores de atributos humanos e sociais. **Uma coisa é o peixe enquanto bicho, a outra é o wai-mahsã dono do lugar (onde vive o peixe)** que recebe o nome de peixe, o que o leva a ser comumente identificado como o próprio peixe. Enfim, não se pode confundir o wai-mahsã com seu animal epônimo (Barreto, 2013, p. 70. Ênfase minha).

O modelo de Barreto, como veremos mais adiante, guarda paralelos com a ontologia da caipora e com animismos do sudeste asiático (além de alguns modelos de animismo australiano), o que sugere ser necessária alguma reflexão – a qual tento desenvolver ao longo deste.

A advertência de Peterson acima citada quanto ao risco de “literalismo“ (Peterson, 2011, p. 177) ecoa, ainda, as críticas de Barreto a Viveiros de Castro, quando Barreto escreve:

> (...) assinalo aqui duas importantes lições: A primeira é que **não podemos dar fim à questão apenas com a “pergunta inicial” (peixe é gente?), sob o risco de termos um entendimento muito parcial da complexa relação entre humanos e animais**, e chegando a uma conclusão confusa sobre ela. A segunda lição é que **não se deve tomar a narrativa mítica (kihti) como palavra final explicativa da relação entre humanos e não humanos**, mas sim identificar seus diferentes componentes, neste caso, wetidarero e wai-bahsekaro, duas maneiras inconfundíveis de se conceber a relação com os componentes do espaço (Barreto, 2013, p. 25. Ênfases minhas).

Mauro Almeida inicia um de seus artigos (2013) com a ideia de que toda economia política parte de pressupostos ontológicos ao presumir a existência de entes. Relembrando o trecho d’*O Capital*, de Karl Marx, no qual o pensador alemão pondera que o peixe – já que temos falado de peixes – encontrado na água é meio de produção antes de ser pescado – visto que “até hoje ninguém descobriu a arte de apanhar peixes em águas onde eles não se encontrem” (Almeida, 2013, p. 8), Almeida afirma:

> Analogamente, poderíamos dizer que nenhum caçador consegue matar a presa numa mata onde ela não exista. Pretendo argumentar que essa afirmação se aplica tanto à existência pressuposta – que tomo aqui como equivalente à preexistência suposta – de peixes no rio, de Caipora pelo caçador caboclo, e da *carrying capacity* por parte do técnico em manejo da vida selvagem (Almeida, 2013, p. 8).

É bem verdade que o próprio Viveiros de Castro coloca a questão de que “o que é preciso saber é justamente o que não se sabe — a saber, o que os índios estão dizendo, quando dizem que os [porcos selvagens] pecaris são humanos” (2002, p. 135). Meu objetivo aqui foi também levar a sério tal admoestação de Viveiros de Castro sobre o que dizem os Warlpiri e o que dizem os Tukano – segundo o que dizem os antropólogos e, assim, refletir sobre o caráter heurístico das teorias.

A concepção de *animismo* segundo a qual na cosmologia animista tudo possui um espírito é, portanto, possivelmente, equivocada: se existe uma atribuição de agência etc. a não-humanos, tal atribuição é altamente seletiva e condicional (Sprenger, 2016a, p. 73).

2.2 Do sopro vital ao espírito – a gradualidade da personificação

De volta ao sudeste asiático, Sprenger parte da presença dos não-humanos nas redes de troca na região para abordar o papel dos animais na caça e no sacrifício. A noção de troca é fundamental para compreender o sudeste asiático – lá, a troca tem papel importante na reprodução das ordens sociocósmicas; a troca matrimonial, por exemplo, não se dissocia de trocas com ancestrais e espíritos. Não venerar tais ancestrais seria o mesmo que não se casar: o próprio *fluxo da vida* característico do animismo local, para Sprenger, é gerado a partir de tais relações de parentesco (Sprenger, 2016, p. 33).

Como a troca pressupõe atores diferentes, o próprio ato de fazer trocas (*to exchange)* cria a diferença, fazendo das assimetrias e alteridades a base da vida social (Sprenger, 2016, p. 33-34).

Para Sprenger, o animismo de caça (principalmente amazônico), que tem sido o principal foco dos mencionados *new animists*, enfatiza as relações entre caçador e presa, contexto no qual humanos tiram a vida de animais e os animais, por sua vez (ou espíritos deles), tiram vidas humanas – a morte e a doença de seres humanos são assim interpretadas como contrapredação ou contrapartilha. Já nas sociedades agriculturalistas do sudeste asiático, que criam animais domésticos e sacrificam-nos, entende-se que há espíritos que tentam tomar vidas humanas e, então, dá-se-lhes,

no lugar de humanos, animais domésticos em sacrifício.

No caso ameríndio, animais apareceriam como humanos pois, segundo Viveiros de Castro e outros, veem-se uns aos outros como humanos (Viveiros de Castro, 1996); já no contexto do sudeste asiático, as vítimas sacrificiais animais igualam-se aos humanos enquanto podem tomar seus lugares no confronto com os espíritos. Essa hierarquia implícita (entre humanos e animais) estaria ausente no contexto amazônico (Sprenger, 2016, p. 34). Veremos que o animismo do sudeste asiático se aproxima mais do animismo amazônico se, para este último, basearmo-nos nos modelos dos críticos do perspectivismo, dos quais tratei mais nas páginas anteriores.

Existe certa ambiguidade em alguns conceitos do sudeste asiático, que podem designar ora forças vitais impessoais (*life-forces*), ora entidades espirituais personificadas ou "pessoas", a depender do contexto (Sprenger, 2016, p. 37). De fato, não há um abismo entre essa força vital impessoal que anima humanos e animais e o espírito personalizado (que, no caso humano, sobrevive após a morte). A natureza processual de tais forças não contradiz as formas estabilizadas (e personificadas!) que elas podem assumir – em certas cosmologias há complementariedade entre os elementos "animistas" e os "totêmicos" (Sprenger, 2016, p. 37-38).

É a partir daqui que Sprenger desenvolve seu argumento (2016, p. 39) sobre uma personificação gradual (*"graded personhood"*). Nesse modelo, a possibilidade de acessar, com nossos sentidos, seres não-humanos, suas fronteiras, concretude etc. são antes uma questão relacional do que essencial:

> (...) os vários aspectos ou componentes da pessoa *[personhood]* são constituídos pela troca e circulação entre humanos e não-humanos (...). A palavra 'aspecto' (talvez de forma melhor do que 'componente') descreve a constituição da pessoa do sudeste asiático, visto que sugere vários lados de uma pessoa, como faces de um cristal, as quais adquirem seu ser porque são direcionadas a algo além da pessoa – um relacionamento que cria o respectivo aspecto. Como Sillander (...) observa (...), o conceito de pessoa corresponde a essa multiplicidade de relações. Seres humanos, assim, aparecem como **hipóstases temporárias de ciclos de reprodução que ultrapassam em duração o curso da vida humana**[12] (Sprenger, 2016, p. 38. Ênfase minha. Tradução minha).

Rituais funerários frequentemente enfatizam a fragmentação das pessoas falecidas por meio de trocas. Em um grupo de Sumba, por exemplo, o morto decompõe-se em um nome, em água (que se tornará chuva) e em força vital dispersa e

impessoal (Sprenger, 2016, p. 39). Em diferentes cosmologias não ocidentais, afinal, o indivíduo humano é formado pela combinação de diferentes elementos, substâncias, forças vitais etc. que viajam o espaço cósmico e apenas temporariamente cristalizam-se na forma mais estável de um indivíduo humano – para, após sua morte, dispersarem-se novamente (Segato, 2005, p. 234-290).

Acredito que não é demasiado *far-fetched* comparar essas forças vitais com o *hau* e com a "personalidade" que anima os objetos-dádiva. Com base na discussão até agora levada a cabo, argumento que a atribuição de agência a não-humanos, seja no contexto do "animismo" ou da "dádiva", é um processo gradual e relacional e não necessariamente uma atribuição essencial: as coisas e animais imbuem-se de uma "personalidade" na medida em que estão em relação com os humanos ou enredados em redes ou circuitos de trocas ou sacrifícios com eles – mas não necessariamente apenas na forma clássica da *dádiva*.

Da mesma forma que a personificação é um processo que ocorre em graus (*graded personhood*), poder-se-ia propor que a transformação de coisas em dádivas é também processual – *graded gifthood*, digamos.

Contudo, acrescento, a transmissão de energia vital, em diferentes cosmovisões, não necessariamente se limita a transações envolvendo *dádiva* e troca, mas ela pode permear inclusive a comunicação, como, por exemplo, no *axé* que a própria fala irradia no caso do candomblé (Santos, 1977, p. 47-49, 88-89 e 211), a comensalidade, o intercurso sexual e até mesmo a transação de mercadorias (estaria aí seu potencial de tornar-se dádiva, a depender dos níveis de força vital presente; se a dádiva não é absoluta, tampouco o é a mercadoria.

Ademais, a força vital não advém somente da ação humana, mas poderia vir da terra, essa grande fonte de fertilidade – de modo que o regime proposto por Ferguson da partilha (share) (2015, p. 51) também poderia participar dessa cosmovisão de forças vitais, já que, segundo Almeida, a cada economia política corresponde uma ontologia (Almeida, 2013, p. 14): as riquezas da terra (por vezes identificada com a nação em contextos modernos) possuem a fecundidade ou força vital desta, e os humanos que pertencem a essa terra também participam dessa força.

Citando Best, Sahlins nota que não só humanos possuem *hau* e *mauri,* mas também animais, florestas e a terra. Assim, o hau da floresta seria sua própria "fecundidade", no dizer de Sahlins, assim como o hau da dádiva é seu "produto material" (Sahlins, 1972, p. 168).

Essa abordagem aproximaria o que Sahlins chama de "animismo" e "animatismo", pondo-os ambos num *continuum* (o próprio Sahlins ressalta ser virtualmente impos-

sível distinguir *wairua*, alma imortal pessoal, de *Hau*, corroborando o modelo de Sprenger) (Sahlins, 1972, p. 166).

Voltando ao sudeste asiático, existem, nessa região, narrativas sobre humanos que se casam com espíritos (Sprenger, 2016, p. 39). Trata-se de uma cosmologia contínua, na qual o reino dos humanos e o dos espíritos estão ligados, sem que haja abismo separando-os. Assim, mesmo vizinhos humanos estrangeiros podem ser considerados espíritos, dispostos em uma espécie de transição gradual do não-humano ao humano: agricultores, por exemplo, consideram os caçadores-coletores como estando mais próximos do reino espiritual (Sprenger, 2016, p. 39). O contato interétnico, portanto, também é uma questão cosmológica – tanto quanto econômica.

Essa gradualidade (da coisa à dádiva, do não humano ao humano) também abrange materialidade. Existem processos de ação humana por meio dos quais formas sensíveis são dadas aos espíritos (Sprenger, 2016, p. 40): corpos de argila etc. são confeccionados e esses materiais imbuem-se eles mesmos e confundem-se com o espírito – ou com as forças vitais que ali se concentrarão gradativamente cristalizando-se em uma entidade espiritual dotada de agência (para, após o término do rito ou da dádiva, dissolverem-se novamente). Tais processos, que a antropologia evolucionista conceituaria como “fetichismo“, requerem, portanto, manutenção, nisso assemelhando-se ao caráter processual da própria dádiva (Keane, 1997, p. 93).

Voltando ao tema da agência e perspectiva, para Sprenger, os Rmmet das terras altas de Laos atribuiriam aos espíritos uma perspectiva (de forma análoga aos animais ameríndios) – entre os Rmmet, os animais têm, afinal, posição subalterna, diferentemente do que aconteceria com os animais na Amazônia no modelo perspectivista (Sprenger, 2016a, p. 76). Escreve Sprenger:

> Eu não me deparei com a ideia de que animais de caça tenham uma perspectiva ou habitem um espaço social percebido por eles de forma similar à forma como humanos percebem o seu próprio espaço social. Existe uma **senhora dos animais** chamado yaa gemeai, “Avó Viúva”. Ela cuida dos animais da floresta – a palavra cheo é usada tanto para tomar conta de animais domésticos quanto para criar os filhos – e é ela quem os disponibiliza para os caçadores, liberando-os[13] (Sprenger, 2016a, p. 79. Ênfase minha. Tradução minha).

Assim, a noção supostamente central no animismo amazônico de animais humanizados está ausente no animismo do sudeste asiático, segundo Kaj Arhem:

> Animais selvagens são apenas isso: animais, categoricamente diferentes dos humanos. Eles constituem uma categoria ontológica distinta (...), pertencendo a um domínio cosmológico separado – a floresta (...). No entanto, eles são animais com um dono – o Mestre Animal (...). Tal noção aponta para outra diferença significativa em comparação com a noção amazônica correspondente: o relacionamento típico, no sudeste asiático, entre o Mestre Animal e seus animais protegidos é moldado pelo relacionamento entre o dono humano de um rebanho [ou de uma criação de animais] e o seu rebanho. **Do ponto de vista do Mestre Animal, os animais são o "rebanho" dele.** Em outras palavras, a relação entre o Animal Mestre os animais materiais é aqui traduzida ao idioma de "dono-rebanho", de acordo com o que poderia ser chamado de um paradigma da domesticação[14] (Arhem, 2016, p. 282. Ênfase minha. Tradução minha).

Essa noção de senhor dos animais (*lord* ou *master*) guarda um paralelo com o que Barreto descreve – um paralelo também poderia ser feito com a caipora, que "cria bichos da mata e os oferece para caçadores" (Almeida, 2013, p. 18).

Nos modelos de Sprenger, Arhem e outros, a caça é parte de um sistema de troca dominado pela ideia de sacrifício, sistema no qual o espírito guardião dos animais e destinatário dos sacrifícios é plenamente personificado e dotado de uma perspectiva: de seu ponto de vista, os humanos aparecem sob a forma de búfalos ou presas, por exemplo (e os animais selvagens lhe aparecem como seus animais domésticos).

O sacrifício de animal doméstico feito a esse espírito é uma dádiva (Arhem, 2016, p. 282), que carrega consigo a qualidade do doador –

> Se algumas ideologias não-ocidentais concebem as pessoas como sendo algo que só pode emergir a partir das relações delas, como têm argumentado melanesistas (...), então os objetos de dádiva que compartilham algumas de suas relações ganham qualidades de pessoa [*personhood*] também[15] (Sprenger, 2016a, p. 84. Tradução minha).

Nesse *dégradé* de objetificação/humanização, o preparo da carne dos animais de caça reveste-se de tabus tanto na Amazônia quanto no Sudeste Asiático: as bençãos do xamã da Amazônia, por exemplo, des-subjetificam o alimento. No mesmo espírito, dá-se a crítica de Igor José Machado ao perspectivismo: defendendo a validade transcultural da dicotomia natureza-cultura, Machado relaciona a natureza ao objeto não subjetivável. Lembrando que o próprio Viveiros de Castro afirma que o perspectivismo "raramente se aplica em extensão a todos os animais" (Viveiros de Castro, 2002, p. 353 *apud* Machado, 2006, p. 405), Machado escreve:

> (...) se os pontos de vista são perspectivos, então aquilo que é objetivável para uns é subjetivável para outros (...) virtualmente, tudo é subjetivável (...). [mas isso] deixa de lado o fato incontornável de que cada ponto de vista divide o mundo em objeto e sujeito (...) [e] uma parte do mundo [sempre] continuará inerte. Se a apreensão do mundo é construída apenas a partir de um ponto de vista, mesmo que se possa alternar entre pontos de vistas distintos, como faz o xamã, é possível afirmar que sempre existe um mundo objetivo (Machado, 2006, p. 406-407).

Para Machado, "a subjetivação de todo o mundo seria mesmo impossível, pois não haveria o que comer" (p. 405). Será a "Natureza" justamente o resíduo comestível?

A crítica aos modelos animistas *hard*, portanto, dialoga com uma possível crítica aos modelos descolasianos, no sentido de abrir espaço para uma defesa da pertinência analítica da distinção entre natureza e cultura.

3. Pessoas, coisas e predação – limitações das apropriações ambientalistas

> Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions? (...) If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die?[16]
>
> Shylock
> (Shakespeare, The Merchant of Venice, Ato III, Cena I)

A partir das considerações feitas acima sobre o caráter gradual dos processos de humanização e de objetificação no sociocosmos de uma economia política, é possível problematizar o alcance da instrumentalização política ambientalista que se possa fazer de cosmovisões "animistas", por exemplo, face às lógicas predatórias das sociedades modernas com economias de mercado.

Assim, por exemplo, botos serem reconhecidos como entes "humanos-encantados" por determinadas populações não impede que sejam mortos de maneira cruel pelas mesmas, assim como o reconhecimento de qualidades humanas em certos animais da mata não impede que se faça guerra contra eles – ou contra "índios

bravos" não cristãos (Almeida, 2013, p. 13).

São bem conhecidas as considerações de diversos antropólogos acerca do etnocentrismo dos povos "primitivos", incluindo o alcance de suas definições de "humano". Lévi-Strauss já comentava (1978, p. 86-87) que, em dados contextos etnológicos, o inhame pode ser humano – brancos, não.

Cosmologias que supostamente atribuem agência a animais, recursos naturais etc. não necessariamente são incompatíveis com formas de predação, pois há um *continuum* de objetificação e humanização que é negociado pelos atores de acordo com diferentes necessidades, conforme têm, de maneiras diversas, argumentado diferentes pesquisadores que se debruçam sobre questões relacionadas, por exemplo, a especismo (Farage, 2013).

Considerações finais

Algumas teorizações (Arhem; Sprenger) feitas a partir de um campo do sudeste asiático possuem potencial para certa generalização – uma noção de personificação gradual pode refinar o modelo perspectivista. Modelos animistas *soft* (Peterson; Barreto) possuem, assim, potencialmente maior fecundidade analítica, bem como abordagens processualistas e graduais – tanto do animismo quanto da dádiva.

Se não é absoluta a agência supostamente atribuída a não-humanos e não é absoluta a dádiva, também não há mercadoria absoluta, e regimes diferentes de troca (escambo, mercadoria, dádiva, partilha) não só podem coexistir, como podem transitar e transformar-se uns nos outros, em um *continuum* reversível.

Instrumentalizações neoanimistas e perspectivistas de cosmologias não ocidentais para fins políticos ambientalistas ou de *animal rights* possuem limitações, uma vez que aquilo que é *objetivável* parece coincidir com uma noção mesma (residual) de *natureza* ou mesmo de alteridade relacional.

A noção de forças vitais impessoais que podem se cristalizar em entidades pessoais mais ou menos estáveis (assim como os elementos que compõem a pessoa podem se dispersar na morte, em algumas cosmologias) permite lançar luz em diversos temas clássicos da antropologia, como a dádiva, o animismo, entre outros.

Evidentemente, tais hipóteses têm caráter bastante preliminar e são oferecidas, neste exercício de antropologia de gabinete, no espírito de "*further studies are required*".

Recebido: 15/01/2019
Aprovado: 02/08/2019

Uriel Irigaray Araujo é mestre em literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília e atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Já publicou artigos sobre teoria antropológica, com ênfase em questões epistêmicas. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre etnia e identificação na Rússia e suas fronteiras. Orcid ID: 0000-0002-2682-3393. Contato: urielaraujo@hotmail.com

Notas

1. Gostaria de agradecer às professoras Antonádia Borges e Kelly Silva por importantes insights e indicações bibliográficas (este artigo deriva, em grande parte, de trabalhos de conclusão de curso para disciplinas por elas ministradas). Agradeço, igualmente, aos colegas pós-graduandos Roberto Sobral e Miguel dos Santos Filho e aos dois pareceristas anônimos do Anuário Antropológico, por suas críticas e sugestões.

2. "Nuer do not regard purchase from an Arab merchant in the way in which we regard purchase from a shop. It is not to them an impersonal transaction (...). As an Arab merchant regards the transaction rather differently misunderstandings arise. In the Nuer way of looking at the matter what is involved in an exchange of this kind is a relation between persons rather than between things. It is the merchant who is 'bought' rather than the goods..." (Evans-Pritchard, 1956, p. 223-224. Ênfases minhas).

3. "The personification of things in a gift economy is not simply an attempt to overcome the time problem in the process of reproducing people, it is an aspect of the predominance of the methods of consumption which are, as has been constantly stressed, a personification process: the act of consumption converts things into people" (Gregory, 1982, p. 90-91).

4. (...) "appraise plants, spirits, objects and animals as other-than-human persons, that is, as volitional, sentient, sensitive, aware and intelligent beings" (Rival, 2014, p. 99).

5. Sendo meu foco o "neoanimismo" e o perspectivismo, por razões de espaço, não me alongarei sobre as ontologias de Descola.

6. We stood listening to Betty Billawag describing to the land commissioner and his entourage how an important Dreaming site nearby, Old Man Rock, listened to and smelled the sweat of Aboriginal people as they passed by (...). At one-point Marjorie Bilbil turned to me and said, "He can't believe, eh, Beth?" And I answered, "No, I don't think so (...). He doesn't think she is lying. He just can't believe himself that that Old Man Rock listens" (Povinelli, 1995, p. 505. Ênfase minha.)

7. "In effect I am not saying anything that hasn't been said countless times by Aboriginal people, as well as anthropologists (...): that country is sentient, alive, sensuous to those who can recognise it and know it" (Biddle, 2007, p. 12-13 apud Peterson, 2011, p. 168. Ênfase minha).

8. "No illumination is provided as to what is meant by country being 'sentient, alive, or sensuous' (...) nor whether this view implies an animated flora, fauna (...) or whether this should be understood simply as literary license. (...) Povinelli is clearer about the situation among the people of

Cox Peninsula (...) when she writes: 'The everydayness of their labor-action is swept within the suprahuman realm of a sentient landscape populated with ancestors and totemic beings'" (Povinelli, 1993, p. 133). "That is, when she refers to a sentient landscape, what she is referring to is a landscape believed by the people to be populated by ancestral spirits with human-like form that live among the rocks and trees. However, in other places the phrase seems to have different implications" (Povinelli, 1993, p. 150) (Peterson, 2011, p. 168. Negritos meus).

9. "(...) the evidence that normatively Warlpiri, or other desert Aboriginal people believe or believed that the world is full of persons, only some of whom are humans or that plants and trees have sensibilities, is lacking" (Peterson, 2011, p. 177).

10. As Durkheim long ago perceived Aboriginal practice does not make the totemic animal sacred, but only objects like sacred boards and other things that stand for the totemic ancestors, which are at the centre of religious life. Their conception of life force has a lot more in common with the idea of sperm than it does with a world filled with sperm-persons. Deep ecology and other anti-modernist views seem influential here and until we have some substantive evidential base for Warlpiri, or other Aboriginal, animist views, what we know points in the direction of a variety of ancestor-oriented religion. As to the new animism, where it is not the old animism, it seems to be either the product of a substantial, if well meaning, empathetic muddle in the Australian context, or confusing literary licence (Peterson, 2011, p. 177. Ênfase minha).

11. O perspectivismo seria o modelo segundo o qual os povos da Amazônia possuiriam ontologias em que os animais têm sua perspectiva própria – na qual são humanos. É interessante notar que, na descrição perspectivista que Lima faz dos jurunas (para os quais os porcos seriam, segundo Lima, humanos e, por isso, há rituais de caça), haveria, dentre as comunidades de porcos, um chefe que se distingue dos demais porcos, o porco-xamã, e é ele o porco que não pode ser abatido durante a caçada. É a alma dele (e só dele) que se junta aos jurunas quando ele morre (Lima, 1996, p. 22-23). Enfatizo aqui o paralelo entre o porco-xamã e os wai-mahsã (Barreto, 2013, p. 70) e ainda a caipora (Almeida, 2013, p. 18) ou mesmo o lord dos animais, segundo Sprenger e Arhem, como veremos.

12. (...) "the various aspects or components of personhood are constituted by exchange and circulation between humans and non-humans (...). The word aspect describes the constitution of Southeast Asian personhood perhaps better than component, as it suggests various sides of a person, like faces of a crystal, which come into being because they are directed to something other than the person – a relationship that creates the respective aspect. As Sillander (...) observes (...), the concept of the person corresponds with the multiplicity of relations. Human beings thus appear as temporary hypostases of cycles of reproduction which outlast human lifespans" (Sprenger, 2016, p. 38. Ênfase minha).

13. "I did not come across the idea that game animals have a perspective or inhabit a social world that they perceive in a similar way as humans perceive theirs. There is a lord of the animals called yaa gemeai, 'Grandmother Widow'. She cares for the forest animals – the word cheo is used both for caring for domestic animals and raising children – and makes them available to hunters by releasing them" (Sprenger, 2016a, p. 79. Ênfase minha).

14. "Wild animals are just that, animals, categorically different from humans. They constitute a distinct ontological category (...) and belonging to a separate cosmological domain – the forest (...). However, they are animals with an owner – the Animal Master. (...) this notion points to another

significant difference as compared with the corresponding Amazonian notion: the typical Southeast Asian relationship between Animal Master and his animal protégés is molded on the relationship between the human livestock owner and his domestic stock. From the point of view of the Animal Master, the animals are his livestock. In other words, the relationship between Animal Master and physical animals is here translated into the idiom of owner-livestock according to what may be called the domestication paradigm" (Arhem, 2016, p. 282. Ênfase minha).

15. "[i]f some non-Western ideologies conceive of persons only as emergent from their relationships, as Melanesianists have argued (…), then the gift objects which share some of these relationships gain qualities of personhood as well" (Sprenger, 2016a, p. 84).

16. "Os judeus não têm olhos? Os judeus não têm mãos, órgãos,/dimensões, sentidos, inclinações, paixões? Não ingerem/os mesmos alimentos, não se ferem com as armas,/não estão sujeitos às mesmas doenças, não se curam com os mesmos remédios,/não se aquecem e refrescam com o mesmo verão e o mesmo inverno que aquecem/e refrescam os cristãos? Se nos espetardes, não sangramos?/Se nos fizerdes cócegas, não rimos? Se nos derdes veneno,/não morremos?" (Shakespeare, 1968. Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Referências

ALMEIDA, Mauro Barbosa de. 2013. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 5, n. 1, jan.-jun., p.7-28, Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em: 03 jan 2019.

ARHEM, Kaj. 2016. *Southeast-Asian animism*. A dialogue with Amerindian perspectivism. 279-301. In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Orgs.). Animism in Southeast Asia. New York: Routledge, p. 279-301.

BARRETO, João Lima. 2013. *Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus. Disponível em: http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/8/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20 -%20Jo%C3%A3o%20Paulo%20Lima%20Barreto%20-%20Wai-Mahs%C 3%A3….pdf. Acesso em: 05 jan 2019.

BRENNER, Suzanne April. 1998. *The domestication of desire: women, wealth and modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

CAILLÉ, Alain. 2002. *Antropologia do Dom*. Petrópolis: Vozes.

CAMPOS, Raquel; DAHER, Andrea. 2013. *A antropologia da natureza de Philippe Descola*. Topoi, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 495-517. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo. php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2013000200495&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 8 jan 2019.

COLEMAN, Mat; YUSOFF, Kathryn. 2014. *Interview with Elizabeth Povinelli*. Society and Space. 2014. Disponível em: https://web.archive.org/web/20160611052842/ https://societyandspace.com/material/interviews/interview-with-elizabeth-povinelli-by-mat-coleman-and-kathryn--yusoff/. Acesso em: 3 jan 2019.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.

DUMONT, Louis. 2000. *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: Edusc.

ERRINGTON, S. 1989. *Meaning and power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton Uni-

versity Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1956. *Nuer Religion.* Oxford: At the Clarendon Press.

FARAGE, Nádia. 2013. *No collar, no master*. 2013. Disponível em: http://openanthcoop.net/press/ 2013/11/11/no-collar-no-master/. Acesso em: 7 jan 2019.

FERGUSON, James. 2015.*Give a man a fish*. Reflections on the new politics of distribution. Durhan; London: Duke University Press.

GREGORY, Christopher A. 1982. *Gifts and commodities.* London: Academic Press.

HOGAN, Linda. 2014. *We call it tradition.* In: HARVEY, Graham (Org.). The handbook of contemporary animism. New York: Routledge, p. 17-26.

KEANE, Webb. 1997. *Signs of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian society.* Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

LATOUR, Bruno. 2000. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1978. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 jan 2019.

MACHADO, Igor José de Reno. 2006. *Sobre bebês e totemismo*. Mana, v. 12, n. 2, p. 389-418.

MAUSS, Marcel. 2003. *Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.* In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314.

MUNN, Nancy. 1970. *The transformation of subjects into objects in Walbiri and Pitjantjatjara.* In: MUNN, Nancy. Australian aboriginal anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian aborigines. Nedlands: University of Western Australia Press, p. 141-163.

PETERSON, Nicolas. 2011. *Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri*. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20877403. Acesso em: 12 jan 2019.

POVINELLI, Elizabeth. 1995. *Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal labor.* American Anthropologist, v. 97, n. 3, p. 505-518. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/683270. Acesso em: 9 jan 2019.

POVINELLI, Elizabeth. 2016. . *Can Rocks Die? Life and Death Inside the Carbon Imaginary.* In: POVINELLI, E. Geontologies: a réquiem to late liberalism. Durham: Duke.

RIVAL, Laura. 2014. *The materiality of life: revisiting the anthropology of nature in Amazonia*. In: HARVEY, Graham (Ed.). *The Handbook of Contemporary Animism.* Routledge, p. 92-100.

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone Age Economics.* London: Tavistock Publications, 1972.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1977. *Os Nàgô e a morte: Páde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.

SEGATO, Rita Laura. 2005. *Santos e Daimones.* Brasília: Editora UnB.

SHAKESPEARE, William. 1968. *O mercador de Veneza*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos.

SILVA, C. Teófilo da. 2011. *A rotinização brasiliense de um cisma etnológico: a propósito de uma etnologia*

brasileira. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; FERNANDES, Ana Maria; MARTINS, Carlos Benedito; TRAJANO FILHO, Wilson (Orgs.). *As ciências sociais no mundo contemporâneo: revisões e prospecções.* Brasília: Letras Livres; Editora UnB, v. 1, p. 33-45.

SILVA, Kelly. 2016. *Administrando pessoas, recursos e rituais*. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. Horizontes Antropológicos, v. 22, n. 45, p. 127-153.

SPRENGER, Guido. 2016. *Dimensions of animism in Southeast Asia*. In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Orgs.). Animism in Southeast Asia. New York: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (org.). Routledge, p. 31-51.

SPRENGER, Guido. 2016a. *Graded personhood: Human and non-human actors in the Southeast Asian uplands.* In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Orgs.). Animism in Southeast Asia. New York: Routledge, p. 73-90.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996.*Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *O nativo relativo*. Mana, n. 8, p. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena.* In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, p. 345-399.

WILLERSLEV, Rane. 2001. *Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul.* Journal of the Royal Anthropological Institute, n. 17, p. 504-526.

Resumo: Neste trabalho, pretendo abordar a atribuição de agência a não-humanos em trocas de dádivas e nos animismos, com uma abordagem processualista. A partir de uma revisão de certa literatura etnográfica atualizada, teço uma crítica aos modelos animistas e suas aplicações ambientalistas.

Palavras-chave: animismo, antropologia econômica, dádiva, pessoas e coisas, agência, teoria antropológica.

Abstract: In this work, I wish to reflect on the attribution of agency to non-humans (in gift-exchanges and in animisms) by means of a processual approach. From a review of current ethnographic literature, I criticize certain animist models and their environmentalist applications.

Keywords: animism, economic anthropology, gift, people and things, agency, anthropological theory.